



TITLE:

陽明學に於ける人間概念・自我意識の展開と其意義(二)

AUTHOR(S):

島田, 虔次

CITATION:

島田, 虔次. 陽明學に於ける人間概念・自我意識の展開と其意義(二). 東洋史研究 1944, 8(5-6): 233-258

ISSUE DATE:

1944-03-15

URL:

<https://doi.org/10.14989/145816>

RIGHT:

東洋史研究

第八卷
第五・六號

昭和十九年三月發行

陽明學に於ける人間概念・自我意識の展開と其意義(二)

島 田 虔 次

二 陽明的人間の展開 「吾の成立」

陽明に於ける人間説の本質について私見はほど上述の如くであるが、然らばかゝる陽明説は彼の死後如何なる方向に展開されてゆくであらうか。今天理人欲論を中心としてその概略を述べ、王學が如何に「横流」したか、それは何故に「横流」と呼ばれるのであるかについて簡単な考察を加へて見ようと思ふ。

叙述の繁を避ける爲に各學者の行實その他明學一般の認識について省略する點が多い。學案、容肇祖「明代思想史」稽文甫「左派王學」秋月胤繼氏「元明時代の儒教」などに依つて補はれむ事を切望する。稽氏のものは泰州派を唯物史觀の立場より論じたものであるが容氏の書の精核中正なるに及ばぬ。又思想的に見て王學の發展上に獨特の地歩を占める王龍溪胡直などについても本章には論じない。

明儒學案によると陽明の死後その學は種々なる人にうつがれ、その師説の解釋發揮に於てさまざまな門派を生じたのであるが、中でも最も活潑な動向を示し社會的論議を呼んだものは王心齋を祖とする泰州學派であつた。黃宗羲は泰州學案の序に言ふ。

陽明先生之學。有泰州龍溪而風行天下。亦因泰州龍溪而漸失其傳。泰州龍溪時時不滿其師説。益啓瞿曇之祕而

歸之師。蓋躋陽明而爲禪矣。然龍溪之後。力量無過於龍溪者。又得江右爲之救正。故不至十分決裂。泰州之後。其人多能以赤手搏龍蛇。傳至顏山農何心隱一派。遂復非名教之所能羈絡矣。顧端文曰。心隱輩坐在利欲膠漆盆中。所以能鼓動得人。只緣他一種聰明。亦自有不可到處。義以爲非其聰明。正其學術也。所謂祖師禪者。以作用見性。諸公掀翻天地。前不見有古人。後不見有來者。釋氏一棒一喝。當機縱橫。放下拄杖。便如愚人一般。諸公赤身擔當。無有放下時節。故其害如是。明儒學案 卷三十二

即ち陽明説を承けた泰州一派に於て遂に『名教』の羈絆を逸脱した一群の狂士小人の徒が輩出するに到つたのである。この事是我々の究極の關心——支那に於ける思想と社會のかゝはり方の探究、士大夫存在の本質の解明の爲には恰好の題目であらう。心學橫流の積極面をなすこのいはゆる王學左派において、天理人欲論を中核とする人間概念はいかに展開され、いかに名教と衝突するに到るのであらうか。

陽明その人に於いて人間は愚夫愚婦をも含む人間一般として、實は反つて一種の高蹈主義に止るものであり、未だ士大夫の性格を逸脱するものではなかつた。彼の聖人論は何よりも雄辯に此事を物語つてゐるであらう。泰州派の祖王心齋は塩丁出身で、嘗て商務の爲に山東に赴いたとき孔廟に謁して夫子亦人也。我亦人也。と發憤したものであるが。王心齋全集卷一年譜 正德二年廿五歳の條 學案に

先生以九二見龍爲正位。孔子修身講學以見於世。未嘗一日隱也。故有伊傳稱先生者。先生曰伊傳之事我不能。伊傳之學我不由。伊傳得君。可謂奇遇。如其不遇。終身獨善而已。孔子則不然也。此終滿輪轍環意見。陽明之所裁抑者。熟處難忘也。於遜世不見知而不悔之學。終隔一塵。學案三十四 泰州一・王心齋傳

と見えて、その主張の著しく積極的であることが注意せられてゐる。もと／＼庶民出身で士大夫的格套にならば

ぬ彼に於て陽明説は極めて率直に理解され、その實踐と傳道の熱情は陽明自身が危懼して屢々之を叱責し呼かへすに到る程に發揮されたのであつた。此の傳道講學の異常な熱情は泰州派特に顔山農、何心隱一派に共通する特徴であつて、その學説の内容と相俟つてやがて一種の精神運動的な風貌を具へて來て、遂に激しき非難と彈壓を蒙るに到るのであるが心齋のかゝる積極的實踐意欲は然し乍らその學説と表裏するものであつた。彼は陽明の門に入る前に既に格物について獨特の説をたてゝゐた。いはゆる淮南格物がそれである。學案心齋傳の解説に従ふならば

先生以格物即物有本末之物。身與天下國家一物也。格知身之爲本。而家國天下之爲末。行有不得者皆反求諸己。反已是格物底工夫。故欲齊治平在於安身。易曰。身安而天下國家可保也。身未安。本不立也。知身安者。則必愛身敬身。愛身敬身者。必不敢不愛人不敬人。能愛人敬人。則人必愛我敬我。而我身安矣。一家愛我敬我。則家齊。一國愛我敬我。則國治。天下愛我敬我。則天下平。故人不愛我。非特人之不仁。己之不仁可知矣。人不敬我。非特人之不敬。己之不敬可知矣。

と見えてゐるのがその大體である。語録には更に身與天下國家一物也。惟一物而有本末之謂格。絜度也。絜度於本末之間。而知本亂而末知者否。此格物也。物格知之本也。王心齋全集 三語錄下などゝあつて陽明に於ける格物が物とは事なりとの主張よりしてそれが原理的哲學的には深められたけれども、實は反つて無限定なものとも言へるのに對して茲では格物の對象が天下國家家といふやうな限定せられた方向に求められ、格とは身を以てそれを絜度することであるといふ、謂はゞ社會實踐的機能的意義が強調せられて來た。勿論、既に行有不得者。皆反求諸己。とあるやうに、かゝる絜度的な人間が理論的には必しも絶対に自己主張的な人間であるとは考へられぬのである

けれども、ともかく彼に於て人がかく社會實踐的積極性を強調せられる時、其は理念的にいかなる形で把握されてゐたであらうか。私はそれを大丈夫の語に求めたいと思ふ。大丈夫とは以天地萬物爲一體。爲天地立身。爲生民立命。全集・四・鯢鯢說 てる者であり。

大丈夫存不忍人之心。而以天地萬物依於己。故出則必爲帝者師。處必爲天下萬世師。出不爲帝者師。失其本矣。處不爲天下萬世師者。遺其末矣。全集・二・語錄上

と主張せられてゐる。學案その傳に見える夢の話もかゝる根本志向を象徵するものであらうし、李二曲觀感錄に初めて陽明に謁したとき、反覆辨論。遂縦言及天下事。陽明曰。君子思不出其位。先生曰。愚雖草莽匹夫。而堯舜君民之心。未嘗一日忘。陽明曰。舜居深山。與鹿豕木石游居。終身忻然樂而忘天下。先生曰當時有堯在上。陽明然其言。とあるのが事實とするならば、又茲に參照するに値するであらう。も早高蹈的な陽明の聖人よりはむしろ彼に於ては大丈夫こそ人たるもの、道を學べるものゝ求むべき理想的あり方とせられてくる。大丈夫の學は妾婦の道に對するものであつて、師となり長となり君となるの學であつて、全集・三・ 大丈夫たるべきものに於ては道の繋るところの根本は良知としてよりもむしろ『身』として表現される。

徐子直問曰。何哉夫子之所謂尊身也。先生曰。身與道原是一件。聖人以道濟天下。是至尊者道也。人能安道。

是至尊者身也。尊身不尊道。不謂之尊身。尊道不尊身。不謂之尊道。須道尊身尊。纔是至善。全集・三・語錄下 卽事是

學。卽事是道。人有困於貧而凍餒其身者。則亦失其本而非學也。(全・二) 仕以爲祿也。或至於害身。仕而害身。

於祿也何有。仕以行道也。或至於害身。仕而害身。於道也何有。(全・二)

此の「身」も或は思辨的唯心的に解することも可能であらうが、然しもとゞ孟子に基く此の語は右のやうな數

多くの例によつて考へると、むしろ非常に端的、素朴なニュアンスにおける「からだ」の意味であることは疑へない。明哲保身論（全集・四）には若夫知愛人而不知愛身。必至於享身割股。舍生殺身。則吾身不能保矣。吾身不能保。又何以保君父哉。此忘本逐末之徒。といつてゐる。「良知」或は「心」といふ表現にかはつてこの「身」といふ表現の著しく顯著となつて來ること、この身は天下國家を契度すべき根本として須く「安んじ」「愛し」「敬し」「尊び」「保つ」ことが要求せられてゐることは、いはゆる隱居獨善を排し、孔子に於て隱でなく「見」の面を強調するところと通ずるものであつて、孔子謂二三子以我爲隱乎。此隱字對見字說。孔子在當時。雖不仕而無行不與二又次の如くも見えてゐる。孟子曰。惟大人爲能格君心之非。孔子曰。沽之哉。沽之哉。我待價者也。待價而沽。然後能格君心之非。（全集・二）無諸已而求諸人。是其本亂而末治者否矣。有諸已而不求諸人。是獨善其身者也。（全集・五・與南都諸友）故孔子曰。吾無隱乎爾……是某也亦所謂修身見於世也。（全集・五・答太守任公）陽明的人間像の展開の上に極めて注目を要する事實といはねばならぬ、

然し乍ら心齋の功績は何よりも先づ自らが庶民學者の先驅としてその門流に幾多の庶民を包擁し陽明心學に獨特の生氣を吹き込んだ點にみとめられるであらう。庶民出身の學者としては樵夫朱恕、陶匠韓樂吾、田夫夏叟の三人を載せ李二曲觀感錄には九人李氏案語中にあらはれるものを加へると十一人。尤も中に泰州派以外・以前のものも見られる。を録してゐる。此等の學者（？）が學說として特に獨自なものを示してゐるとは思へないが、その講學に於て著しく庶民的な風氣を導入した點は争へぬところであつて、傳道に於ける獨特の熱情、樂學主義、陽明に既に樂是心之本體。學は簡易にして樂しむ、などの説あり。心齋に樂學歌あり。

（全集・四）學案卷首「師說」に言ふ按王門心齋氏盛傳其說。從不學不應之旨轉而標之曰自然曰學樂。未流衍蔓浸爲小人之無忌憚。大丈夫たるの自負、そこから生れる游俠氣風などはそれであらう。此等の諸氏が、庶民のまゝで學を講じ、ともかく一世の風潮を煽つたといふことは、秦漢以降その例

を見ない極めて特徴的な現象であるが、一方かゝる庶民的「小人的」なものが士丈夫階級の間にも浸潤してその氣風に漸々たる變質を促しつゝあつたことは吾人の見逃すべからざるところである。
例へば上引中蒲輪轍環云云を例にとらう。學案心齋傳に已

而不嘆曰。千載絕學。天啓吾師。可使天下有不及聞者乎。(焦氏筆乘云、風之未遠、良之罪也)因問陽明以孔子轅環車制。陽明笑而不答。歸家遂自創蒲輪。招搖道路。將至都下。當是時陽明之學。謗議遽起。而先生冠服言動不與人同。都人以恠魅目之。(容氏思想史云。爲書千余言。擬伏闕以上)同門之在京者。勸之歸。(筆乘云同志相顧愕其異車)陽明亦移書責之。先生始還會稽。陽明以先生意氣太高。行事太奇。痛加抑裁。及門三日不得見。こゝに讀まれることは(陽明自身の心理は今除いて考へる)純論理の問題ではなく、センスの問題であり、所謂モラルの問題であらう。理窟はともかく、先づ端的に「おかしい」「けしからぬ」のである。そしてかゝるセンス、モラル(儒家氣象などいふとき「氣象」の語が之にあたるのであらう)は勿論「理」を根據とするものではなく、厳密に心學的に見れば、必しも尊重に値しないものであると同時にこのモラルの無視は士大夫意識にとつて決して些少な問題ではない。言堯之言行堯之行而不服堯之服可乎といつて乃按禮經製五常冠深衣大帶笏板服之(心齋傳)といふやうなことは、單なる輕蔑嘲笑ではすまされなくなる。以古服進見。至中門舉笏而立。陽明出迎門外。始入。先生據上坐辨難。といふ事態が之に續くであらうから。庶民にして天下國家を論ずることについても同様であつて、こゝに儒家士大夫の側に於て、「理」の立場に立つてそれを許容するか、あくまでそれを拒否して自己「氣象」「矩矱」を護らうとするか、此の二つの態度が生れることにならう。そしてこゝより士大夫モラルに混迷の生じ來ることも容易に豫想しうる。此事は實は士大夫存在の考察に於て基礎的に重要な問題なのである。第三章參照。

いま庶民學者の例をあげるならば、陶匠韓樂吾については

：久之學有得。毅然以倡道化俗爲任。無間工賈傭隸。咸從之游。隨機因質誘誨之。願化而善良者以千數。每秋穫畢。與群弟子班荆趺坐。從容論學。數日興盡。則拏舟偕之唐歌互詠往別村。聚講如前。踰數日又移舟。隨所欲往。蓋徧所知交而還。見者欣賞若群仙嬉遊於瀛閭間也。李二曲全集廿二 觀感錄

とあるのはその講學の風を見るべく又彼等の講學がいかに士庶を雜揉し、然もいかに大丈夫たるの自負を操持してゐたかは、同じく

常與諸名公卿相會論學間。有談及別務者。輒大譏曰。光陰有幾乃爲此閒泛語。或稱引經書相辯論。則又大恚曰。舍卻當下不理會。乃搬弄此陳言。此豈學究講肆耶。諸名公咸爲悚息。識者謂其氣冲斗牛。胸次怡怡。號曰樂吾不虛云。觀感錄

と見えてゐるし、農夫夏叟は爲人須求爲眞人。毋爲假人の語に發憤したものであるが、

：曰。吾人須是自心作得主宰。凡事只依本心而行便是大丈夫。大丈夫觀 感錄作道 若爲世味牽引。依違從物。卽名學道

者。不能自信本心。勸襲紙上陳言。挨傍別人口吻。此皆孟子所去妾婦之道也。黃宗義・明文授讀・五四・夏叟傳・學案略同是時士大

夫咸知重學。遞迎廷美(夏叟)澂會。至則因人開發。多所興起。耿尙書天台一日問之曰。子得此學如何作用。對曰。

某一農夫。有何作用。然至於表正鄉閭則不敢讓。耿爲之懼然。觀感錄。李二曲案語云。焦太史弱侯稱爲挺特丈夫。誠哉其爲挺特丈夫也。表正鄉閭之言。尤見自命之卓。

と記されてゐるのは王心齋についても郡守托先生門人。欲隆禮敦迎。先生謂門人曰。禮聞來學。不聞往教。致師

而學。則學不誠矣。往教則教不立矣。使其誠能爲善。則當求於我。又何以召言哉。(觀感錄)と見てゐるのとともに

その一斑を窺ふに足りるであらう。以上は特に庶民出身として挙げられたもののみについて言つたのであるが、

かく道の一點を峻別するが故に慣習的な社會的通念にあえてならはむとせず、卓然として自ら命ずる態度は泰

州派に共通なものであつて、心學はかゝる強烈な合理主義的信念と個性を中心として漸次、所在設教。鼓動流俗。

明儒學案五十八東林學案序の社會精神運動として發展してゆくのである。

陽明の聖人的人間像が旺盛な社會的實踐的衝動に貫かれた積極的大丈夫に發展した事情は略々右の如くである。我々は今や翻つて人間概念そのものゝ理論的展開に眼をむけねばならぬ。第一章に述べた如く陽明心學の人間概念の中核をなすものは天理—人欲であつたが、その場合人間に於てその天賦の價值、尊嚴が熱烈に志向せられつゝも(或はむしろ、せられるが故に)天理こそその自然であり人欲は偶然として絶対に排斥せられたのであつた。そしてかゝる人間は決して「社會」に矛盾對立する如き「個人」ではありえないこと既に論じた如くである。心齋に於ても天理者。父子有親君臣有義夫婦有別長幼有序朋友有信是也。人欲者。不孝不弟不睦不嫺不任不恤造言亂民是也。全集・四・王道論とせられて存天理遏人欲が要求せられる。その大丈夫の意識も實にかゝる根本觀念の上に成立してゐたものに他ならぬ。それは未だ決して眞實なる意味での『吾』ではありえない。然しものと／＼人

間肯定の強いパトスに促された心學が庶民的・小人的風氣に浸潤され上述の如き大丈夫としての意識が強まつてくるとかゝる人間觀も亦當然變化せざるを得ない。そしてその場合支那的な思辨に於て天理の側に對してそれを否定或は制限することは勿論思ひも寄らぬ事なのであるから、それは一に人欲の側に於て、人欲の許容肯定に始るのでなければならぬ。かくて始めて名教的社會に自覺的に矛盾對立する如き個人の出現が期待されるのであつてこの兩者の對決に於てこそ我々は支那近世に於ける社會そのものゝ性格を捉へることが出来るであらう。

欲望の積極的肯定は心齋の門流顏山農の一派に於て爲された。山農の事蹟は泰州學案序に簡單に見えるのみであるが、それによると彼は心齋の弟子徐波石に學んだ。その説の要は

其學以人心妙萬物而不測者也。性如明珠。原無塵染。有何覩聞。著何戒懼。平時只是率性。所行純任自然。便謂之道。及時有放逸。然後戒慎恐懼以修之。凡儒先見聞道理格式。皆足以障道。此大旨也。

と述べられてゐて、所謂現成良知であるが陽明の收斂に對して彼は率性、自然放逸を否定しないことが注目せられる。従て彼に於ては欲望は制御せらるべきではない。學案羅近溪傳に卷三十四 泰州三、

先生近溪自述其不動心於生死得失之故。山農曰。是制欲非體仁也。先生曰。克己私。復還天理。非制欲安能體仁。山農曰。子不見孟子之論四端乎。知皆擴而充之。若火之始燃。泉之始達。如此體仁。何等直截。故子患

當下日用而不知。勿妄疑天性生生之或息也。先生時如大夢得醒。

とあるによれば明であらう。制欲非體仁也とは殆ど陽明の存天理去人欲の正反對の如くであるけれども、實は反つて陽明説の當然の歸結である事既に豫想せられた如くである。人間をそれ自體として肯定せんとするパトスに貫かれ人間に超越的なものを承認しようとしめない陽明説に於て、人欲が如何に惡しきものとして排斥せられよう

とも、畢竟それが人間に固有であることは不定出来ぬのであつて、陽明自體に於ける論理的破綻も既にこの點にあつたのであつたが、此點は陽明說中最も問題の存する處であつて保田清氏の著『王陽明』は天理人欲の對立を單なる論理的對立でなく實質的動的な相互否定的對立と解してその困難を救はんとせられる。陽明說を矛盾なく構成せんが爲には此途以外に求むる事は出来まいが、然も私にはそれは陽明その人の說であるよりもむしろ其を超えて『陽明を媒介として』思索せられた氏自身の哲學に他ならぬと思はれる。氏は人欲の積極的實在を私欲日生如地上塵一日不掃便又有一層の語から論證せられるが、此語をその發言箇所の全文に位置づけてかく解し得るか否かは姑く措くとするも然らば陽明が良知は如何にするも泯滅する能はずと強調するは如何。之に對する氏の解釋は巧妙を極めるがそれは餘りに陽明說を破綻ならしめんとして斷章取義した論であらう。それは一に陽明說のバトス面及其の背景的吟味を閉却せられた處に由來すると思はれる。私は陽明說がその最究極處に於て二律背反を脱し得ぬ處にこそ『支那思想』の極限的様態を示す陽明說の意義を認むるものである。拙稿の論旨は保田氏書六〇——一九頁と并看されるならば一層明かとなるであらう。山農に傾倒師事せる羅近溪に於ても、

羅子曰。萬物皆是吾身。則嗜欲豈出天機外耶。曰。如此作解。恐非所以立教。曰。形色天性。孟子已先言之。

今日學者直須源頭清潔。若其初志氣在心性上透徹安頓。則天機以發嗜欲。嗜欲莫非天機也。若志氣少差。未免軀殼著脚。雖強從嗜欲以認天機。而天機莫非嗜欲也。學案、近溪、語錄

と言はれ、先に擧げた田夫夏叟は近溪の弟子焦弱侯に學んだものであるが、彼も亦天理人欲。不知誰氏作此分別。吾反身細求。理欲似難分別。分別只在迷悟間。悟則人欲即天理。迷則天理亦人欲。泰州學案一・增・夏叟傳といつてゐるの、ともかく天理人欲の差別を撥無せんとしたものとして見てよいであらう。更に同じく山農の弟子何心隱は一歩をすゝめて

泰州學案序、又容肇祖「何心隱及其思想」四一——二頁

孔孟之言無欲。非濂溪之言無欲也。欲惟寡則心存。而心不能以無欲也。欲魚欲熊掌。舍魚而取熊掌。欲之寡也。欲生欲義。欲也。舍生而取義。欲之寡也。欲仁非欲乎。得仁而不貪。非寡欲乎。從心所欲。非欲乎。欲不

踰矩。非寡欲乎。黃宗義云此即釋氏所謂妙有也蓋一變而爲饒秦之學矣

と言つて欲の本來的存在を卒直に肯定してゐる。勿論こゝに所謂の欲が彼の造言亂民的な「人欲」であるとは考へられないのであるけれども、ともかく原理的に絶対に否定された欲望が心に無き能はずと斷定されたことは陽明的人間の具體化の第一歩といふべきであつて、泰州派に於ける欲望肯定の傳統は頗る根強いものであつたと言はねばならぬ。凡そ近世支那の人間像が天理—人欲の二つの軸をめぐつて成立し、然も遂に人欲は偶然的なもの本來無きものとして簡單に之を否定し去ることが出来ぬとするならば、我々はこの人欲即天理の認識をその當然の歸結とせざるを得ず、語を弄して言へば陽明的な「人間の自然」は、その具體化として「自然人」の成立をこゝに見たといつてよいであらう。陽明に於ける聖人が、それが人間の根源的能動性を表徴するものである限り、論理的にはかゝる心不能以無欲なる如き「自然人」以外ではありえなかつたであらうし、一般に凡そ自然人が所謂「社會」に對して如何に恐るべき存在であるかは茲に説くまでもあるまい。私は次に自然人の主張者達が如何なる社會的運命をたどるかを略述してみたい。

泰州派が著しく庶民風氣を容れたものであり、既にその祖王心齋に於て人間が如何に對社會的に積極的な實踐意欲をもつて考へられてゐたかは既に述べたところである。從て彼らに於ては社會的積極行動といふ點を顯著な特徴とする。それは既に心齋に於ても見られるところであるが、全集卷首年譜を見よ 凡儒先道理格式皆足以障道といふ大丈夫意識をもつた山農一派に於て儒家矩矱や士大夫の名教に拘泥せざる奔放な活動が爲されてくるのは蓋し當然であらう。

布衣顏山農の事蹟は

山農游俠。好急人之難。：願欲有爲於世。以寄民胞物與之志。嘗寄周恭節詩云。蒙蒙烟雨鎖江垓。江上漁人爭

釣台。夜靜得魚呼酒肆。湍流和月撥持來。若得春風遍九垓。世間那有三歸台。君仁臣義民安堵。雉兔芻蕘去復來。然世人見其張皇。無賢不肖皆惡之。以他事下南京獄。必欲殺之。以戍出。年八十餘。泰州學案序。又、容氏「何心隱及其思想」三

五一六
頁參照

とあり、又羅近溪傳には彼が一寺で急救心火者といふ榜を掲げて講學してゐたことがみえてゐる。布衣何心隱（本名は梁汝元）は山農に學んで心齋立本之旨をうけたものであるが、大學にいふ先づ家を齊へるの趣旨を實踐して先づ聚和堂學案は萃和堂に作るをたてゝ宗族の中樞となし、率教率養輔教輔養などの委員を定め共同納税の法を講じ、

冠婚葬祭賦役など一切の有無を通ずる自治組織をとゝのへその成績大いにみるものがあつた。殊にその宗族の爲に設けた學校は皆寮主義に則り、貧富に不拘平等に嚴格な宗族的訓練を施さんとする極めて注目すべき構想のものであつて容氏は彼を目して鄉村教育の先導者といつてゐる。何心隱の行實に關しては容肇祖「何心隱及其思想」輔仁學志六ノ一・二合號が精核詳密で頗る舊謬を正し最も據

るべきである、特に聚和堂、族學の條は是非一讀せられたい。たま／＼邑令の賦外之征を索むるものあり、書を貼つて之を誚つたため罪を得て入獄、貴州に戍配せられることゝなつたが學友程學顏の斡旋で出獄することが出來た。その後京師に赴いて同じ泰州門の羅近溪耿定向らと知り、又張居正と面識を得たがその間の事情は泰州學案序に一日遇江陵即張居正於僧舍。江

陵時爲司業。心隱率爾曰公居大學知大學之道乎。江陵爲勿聞也者目攝之曰。爾意時時欲飛。却飛不起也。江陵去。心隱舍然若喪曰。夫夫也異日必當國。異日必殺我。詳細は容氏論文一〇一一頁を參照。異日必殺我の語は後に半ば事實となつた。なほ王安石以後の政治家といはれる居正と何心隱の關係についで

の吾焚書一、答鄧明府論評が李卓に見えてゐる。彼の京師に於ける行動については

心隱在京師。關各門會館。招來四方之士。方技雜流。無不從之。是時政由嚴氏。嚴嵩忠臣坐死者相望。卒莫能

動。有藍道行者以乩術幸上。心隱授以密計。偵知嵩有揭帖。乩神降語。今日有一奸臣言事。上方遲之。而嵩揭至。

上由此疑嵩。學案

とあつてその張皇講説の狀をとき、又擅權一世を風靡した嵩氏の失脚は一布衣たる彼の術策に由來するとしてゐる。但道行を唆唆せるは徐階である。つたともいふ。(容氏論文) その後嚴黨に憎まれて諸處を轉々し何心隠といふ、如何にも彼らしい、改遂に張居正に媚る者の爲に捕へられ心隠自らいふところではその罪名は盜犯逆犯妖犯名をしたのも此際のことである。

媚る者の爲に捕へられ心隠自らいふところではその罪名は盜犯逆犯妖犯などであつたらしい。容氏廿一―二頁、萬曆七年杖死せしめられたのであつた。その獄中にあるや所上當道書。千言萬語。滾滾立就。略無一毫乞憐之態。如訴如戲。若等閒日子。李卓吾、與焦弱侯第

卓吾年譜下四五頁引、所謂上當道書はその後であつたといふ。黃宗羲はその學を儀秦之學と稱してゐるが聞見格式の半が容氏論文二二―三頁に引かれてゐる。

儒家的矩矱に拘れず善揣摸人情。無一些不中人肯綮。傳習錄下、といふ致用實學を求める彼等に對して當然の批評といふべきであらう。游俠といひ、智略を弄ぶことといひ、すべて所謂の嫖術であり、正其誼。不謀其利。明其道。不計其功。董仲舒の語といふ儒家理念とは相容れることは出来ない。例へば羅近溪に關して耿天台行部至寧

國。問耆老以前官之賢否至先生。耆老曰。此當別論。其賢加於人數等。曰。吾聞其守時亦要金錢。白。然。曰。如此惡得賢。曰。他何曾見得金錢是可愛的。但遇朋友親戚所識窮乏。便隨手散去。とあり、又同じく彼が隣人を救はんが爲に贈賄を行はしめたことをのべて(人謂)先生不避干謁大抵如此とあるなどを思ひあはせるならば充分である。同じく泰州派の祝無功の作用須觀其所主。所主在道義。即蹈跡策士之機權。亦爲妙用。學案三十五、その

宗義評して云ふ此非儒家氣象云云。祝氏の説は保田氏の所謂の動機論であるが、事物の客觀的實在を拒否する陽明説が實踐の根據をこゝに求めるに到るのはその士丈夫性儒家氣象の漸くうすれ混濁して論理的整合のみが追求されるにつれて當然であらう。といふ言葉は近溪の行動、一般に道と理との自己に完全してゐることを確信する諸子の格套に拘れざる智略的行動を根據づけるものであり、陽明の儀秦亦是窺見得良知妙用處。但用之於不善爾。の意はこゝに通つてゐるのである。

管東溟は孔子得位必用桓文桓文法といつてゐる、泰州學案序 黃宗羲が陽明の爲に極力この語を否認せんとし、又顧涇陽がその語を攻撃する

第一章のはまことにゆゑありとせねばならぬ。このやうな智略が天下國家我に依つて立つといふ自負と百姓日用

の處に理を求め、理の前には何物も權威を持たぬとの信念に結合するところ、こゝに縦横の游俠氣風が生れるの

である。嘉隆之際、講學者盛行海内。而其弊也借講學而爲豪俠之具。復借豪俠而爲貧橫之私。其術本不足動人。而

失志不逞之徒。相與鼓吹羽翼。聚散閃倏。幾令人有黃巾五斗之憂。王世貞、弇州史料後集 三十五、嘉隆江湖大俠

通りには信を置きがたいにせよその活躍横行の大體を察することが出来るであらう。游俠については今詳説すること

萬人に共通な理（勿論甚だ主觀的恣意的なものであるが）の行はるべきを要求する點に於て上下尊卑慣習道德を無視し「社會」に否定的に働く場合が多いことは注意せらるべきであり、それが「理」の専門家と結びつく場合その言動は一層否定的に過激とな

るであらうこと、容易に察せられるところである。かゝる儒家氣象、士大夫モラルを無視した行動が、前述せる如き人間概念と經緯をなし

て熾烈となつてくると、一方名教の維持をその存在理由とする（少くとも理念としては）士大夫階級にとつてそ

れが極めて憎惡すべき（無不欲起而殺）存在と意識せられ、その行藏が惡意にみちて臆測憂慮されて（幾令人有

黃巾五斗之憂）來ざるをえないのであつて、彼等——及び後述の李卓吾の輩が名教の罪人と罵られ小人之無忌憚者

と詛はれる一方或は直接孔孟。侯諸後聖斷斷不惑。泰州學案序 近溪評山農語 或は英雄無比 鈴木博士、年譜、下四 上九之大人

李卓吾焚書泰州學案・四、焦弱 侯傳焦氏評卓吾語 聖人第二席近溪評山農語と稱讃されると言ふ風になほ東林學案・一、小心齋劄記に言ふ、近溪以山農爲聖人、楊復所以近溪爲聖人、卓吾以心隱爲聖人、

常に兩極端の論議を惹起してゐることは最も端的にかゝる對立を表現してゐるものに他ならぬと言ふことが出来るであらう。

前章に於て述べた如く明代心學の根本問題はあらゆる外的なものを拒否して純粹に內的に本來的な人間そのもの

の追求せんとするにあつた。その本質追求の爲には——そして彼等がかくしてさぐりあて確信した人間至上の本質

本質を守り主張せんが爲には總ての格套成見を棄て、省みぬ熱情と勇氣とを持つてゐた。陽明説の理論的性格を

吟味するならば、それが背棄孔孟。非毀程朱。以名教爲桎梏。以紀綱爲贅疣。日知錄十八科場禁約に引といふ方向に容易に展開しうる可能性をその中に既に含んでゐたことをさとするであらう。聖人何能拘得死格。大要出於良知

同。便各爲說何害。とは陽明の語であつた。傳習錄下 黃省曾所錄我々は陽明説を單に東洋的として或は日本陽明學より漠

然と理解すべきではなく、あく迄支那的な基盤と傳統とに即して吟味すべきであり、又孔孟、程朱、名教、紀綱

が『言葉』としていかなる意義を持ち如何なる社會的背景を擔つてゐるかを深く探らねばならぬ。そして陽明心

學をその本質に於てその内部より理解せねばならぬのである。致用實學の如き、餘りに儒家的に士大夫的に、直

に經世濟民として考へられてゐるのであるが、然もそれが人間の同一性の確信、全人間性の積極的肯定の情熱に

貫れてゐるかぎり、それは愚夫愚婦に通ずる全人間の致用、所謂る百姓日用貨色の料理、學案十二・浙中學案二・王龍溪語錄即ち如

好貨。如好色。如勤學。如進取。如多積金寶。如多買田宅爲子孫謀。博求風水爲兒孫福廕。凡世間一切治世產業

等事。焚書一、答鄧明府といふ共好共習のところに於て實證實得することをこそ原理的な優越に於て意味するものといは

ねばならぬ。勿論此の語を引いたのはその卑近性を取る陽明學的な、或は明代的な關心の的となつてゐたのはかゝる

人間！人間性の探求であつて、學、功夫とは正に此點に關するものであり、例へば羅近溪が萬起萬滅之私。亂吾

心久矣。今當一切決去。以全吾澄然湛然之體。と決心して一寺に閉ぢこもり置水鏡几上。對之默坐。使心與水鏡

無二といふ修業を行つたといふ挿話の如きよく此間の消息を示すものであらう。學案宋以來儒佛の峻別が極

めて重大と視られたにも不拘、陽明後輩の心學者に公然と佛學に近づくものゝあらはれ来る所以はこゝにある

が、更に敢然として以爲性命甚重。非拖泥帶水可以成就。遂落髮爲僧。の鄧豁渠の如きもある。泰州學案序。李卓吾の剃髮の理由も

かゝる求道の理由があつたかも知れぬこともしかゝる探求に禪こそ適切な方法と考へられたならば、堂々と禪を標榜

鈴木博士李卓吾年譜・下・四三頁を參照。

して憚らぬであらう。趙大洲曰く、僕之爲禪。自弱冠以來。敢欺人哉。泰州學案・二・その傳。彼は官は。と。心學の

文淵閣大學士に到つてゐる。

信念がかかるものであればあるだけ儒家的矩矱を固守せんとする名教士大夫の憎惡は之に集中されざるをえない。陳白沙以下すべて輩々の非難をうけてゐるのはその爲である。早く湛甘泉は倡邪學廣收無賴としてその書院

を毀れた。續文獻通考・五〇・學校考、世宗嘉靖十六年二月の紀事

陽明はその政治上軍事上の功績の故に官府よりの彈劾はうけなかつたが世

の激しき非難に對しては自ら狂を以て任じてゐる。

傳習錄・中・答薛文蔚第一書・下・一一二など

山農は八十餘歳で遭戍され、心隱は獄死

した。羅近溪は死は免れたがその講學を忌まれて致仕せしめられた上、その學問は禁止せられてゐる。

學案その傳、鈴木

博士年譜下・一七頁

李卓吾はその著書を焚かれ、到るところ官司の追求をうけて轉々したが遂に執へられ七十六歳を以て獄中に自殺した。羅近溪を彈劾上奏せる文に

：謂吾學直捷。不假修爲。於是以傳註爲支離。以經書爲糟粕。以躬行實踐爲迂腐。以綱紀法度爲桎梏。踰閑蕩

檢。反亂道德。莫此爲甚。而後學轉相信從。禍將安極。望勅所司。明禁用彰風教。

鈴木博士李卓吾年譜上、十七頁引明史稿楊時喬傳

と見えてゐるのは以て名教士大夫の憂憤の那邊に存したかを察するに足るであらう。

さて右に述べた如く陽明より泰州派に發展する心學が、名教世界から逸出して、その意味でも早名教と相容れなくなり、茲に社會に對する異端的な個人が成立し來つたやうに見えるのであるが、此事は果して如何に考へるべきであらうか、凡そ個人が眞實に社會に對して個人でありうる爲には、即ち內的な權威以外を認めようとしてない個人が、外的な社會的な抵抗に遭遇して、假であり、決して根源的なものとは承認し得ないにも不拘恰も眞の權威そのものであるかの如く逼り來る今一つ權威に直面するとき、その課題はも早單に自己の權威を主觀的に主張する事よりも、寧ろ對者の權威をその根據より客觀的且全面的に吟味し批判することにあり、然して其に

代るものとしての自己の立場が判然相違するものとして主張せられねばならぬであらう。教養と通念とが社會の根據であるならばその根據が問はれねばならぬ。堂々と禪を標榜したとはいへ、試觀僕之行事立身。於名教有悖謬者乎。則禪之不足以害人明矣。上引學案 趙大洲傳とせられ、或は彼等に於て何等具體的な文化批判が見られないことはかゝる要請を充たすものではない。然し内的には人欲肯定の人間概念の展開、外的には當局名教の憎惡壓迫の深刻化とは純粹に内面的な關心より出發せる心學にしても早自己を以て推し契度する能はざる有物焉たる傳統と社會とを具體的に認識せしめずにはおかぬであらう。かくして李卓吾が現れて千萬世の是非を顛倒するのであり、茲に始めて人間は聖人、大丈夫を超えて批判者としての「吾」即ち「個人」となるのである。我々は次に卓吾の思想を概觀しよう。

卓吾は極めて強烈な個性の所有者であり、その思想は一貫して極めて徹底的な合理主義者特殊性尊重主義者であり、學者とはいへぬにしても現代的な語義に於いての極めてユニークな「批評家」であつた。陽明をはじめ泰州派の諸氏特に羅近溪を極めて尊重し、又現成良知、四無説の王龍溪に傾倒してゐた。その思想の基調の存するところは次の一文に大體窺ふことが出来るであらう。卓吾に關して最も據るべきものは鈴木虎雄博士「李卓吾年譜」上、下（支那學・七ノ二・三）容肇祖「李卓吾評傳」である。簡短なものとしては容氏「思想史」に傳がある。本章ではその生平の行藏に殆んど觸れない故右の諸書によつて補はれむことを切望する。

夫人生八才則有小學。以聽父兄師父之教語。所謂揖讓進退之節。禮樂射御書數之文。與夫今者百千萬年先聖後賢之格言。皆是也。皆不過爲兒童設者也。至十五而爲大人。則有大人之學。豈肯復同於兒輩日夕甘受大人之涕唾乎。是故大學一書。首言大人之學焉。夫大人之學。其道安在乎。蓋人人各具有大闢鏡智。所謂我之明德是也。是明德也上與天同。下與地同。中與千聖萬賢同。彼無加而我無損者也。既無加損。則雖欲辭聖賢而不居。

讓大人之學而不學。不可得矣。然苟不學。則無以知明德之在我。亦遂自甘於凡愚而不知耳。故曰。在明明德。

夫欲明知明德是我自家固有之物。此大學最初最切事也。

容肇祖「李卓吾評傳」九一頁引
續焚書・一・與馬歷山書。

大圓鏡智を具有し千聖萬賢と加損するなき大人は然らば陽明的な存天理去人欲の聖人であるか。夫私者人之心也。人必有私而後其心乃見。若無私則無心矣。：然則爲無私之說者。皆畫餅之談。觀場之見。但令隔壁好聽。不管脚根虛實。無益於事。祇亂聰耳。不足采也。藏書九七德
業儒臣後論 といつてゐるのは、既に異とするに足りないであらうけれども

夫聖人亦人耳。既不能高飛遠舉棄人間世。則不能不衣不食絕粒衣草而自逃荒野也。故雖聖人不能無勢利之心。

雖盜跖不能無仁義之心。故伯夷能讓千乘之聖人也。聞西伯善養老。則自北海而往歸之。太公本鷹揚之聖人也。

時來得志。則自東海而來。就養於文王。皆以爲勢利故也。淮陰雖長大而寄食於漂母。利也。陳平本窮巷而門外多長者車轍。勢也。以此觀之。財之與勢。固英雄之所必資。而聖人之所必用也。何可言無也。吾故曰。雖大聖人不能無勢利之心。則知勢利之心亦吾人稟賦之自然矣。盜跖至橫暴也。然或：吾故曰。雖盜跖。亦有仁義之心。

但就其多寡論之。於是乎有聖人又有盜跖。遂至懸絕耳。

道古錄卷上、容氏
評傳九十一頁引

とあるのに據ればも早抽象的な人欲即天理ではなく、それは勢であり利であり財であつてかゝるものが伯夷と盜跖とを問はず凡そ人間である限り稟賦の自然であるとせられるのである。大圓鏡智の明德を生具しつゝ然もかゝる具體性を併せ具へた人間に於て「五分勢利五分仁義」なる中人即ち我々普通人は「習」によつて如何やうにも移る。聖人が「習」を重視する所以はこゝに存するのであるが、然しそれにもまして警戒すべきは自己を喪失することである。その所謂「董心」を失ふことは聖賢英雄と加損するところなき尊嚴無比の自己を抹殺するに等しい。

夫童心者真心也。若以童心爲不可。是以真心爲不可矣。夫童心者。絕假純真。最初一念之本心也。若失却童心。便失却真心。失却真心。便失却真人。人而非真全。不復有初矣。童子者人之初也。童心者心之初也。夫心之初。曷可失也。然童心胡然而遽失也。蓋其始也有聞見從耳目而入。而以爲主于其內。而童心失。其長也有道理從聞見而入。而以爲主于其內。而童心失。其久也道理聞見日以益多。則所知所覺日以益廣。於是焉又知美名之可好也。而務欲以揚之。而童心失。知不美之名之可醜也。而務欲以掩之。而童心失。夫道理聞見。皆自多讀書識義理而來也。古之聖人曷嘗不讀書哉。然縱不讀書。童心固自在也。縱多讀書。亦以護此童心而使之勿失焉耳。非若學者反以多讀書識義理而反障之也。夫既以聞見道理爲心矣。則所言者皆聞見道理之言。非童心自出之言也。言雖工。於我何與。豈非以假人言假言。而事假事文假文乎。蓋其人既假。則無所不假矣。焚書・三・童心說

彼の所謂童心は陽明の「吾之良知」、又近溪の「赤子之心」と呼んでゐるものに相當せしめてよいであらうが、近溪の赤子の心とは、例へば羅子曰：「初生既是赤子。難說今日此身不是赤子。」曰。赤子之心如何用工。（羅子）曰。心爲身主。身爲神舍。身心二端。原樂於會合。苦於支離。故赤子孩提欣欣長是歡笑。蓋其時身心猶相凝聚。及少少長成。心思雜亂。便愁苦難當。世人於此。隨俗習非。往往馳求外物以圖安樂。不想外求愈多。中懷愈苦。方信大道只在此身。此身渾是赤子。赤子渾解知能。知能本非學慮。至是精神自來體貼。方寸頓覺虛明。天心道脈信爲潔淨精微也。學案・近溪・語錄）など、あつてその身心不二、知能の天眞性を強調してゐる點は注目すべきであるが、然し未だ判斷者としての自己といふ性格は帯びて來てゐない。然も既に上述によつて知られる如くそれは決して人欲的なものを排除した、思辨の要請としての抽象的原理に止るものではない。夫は端的に絶假純真なるものである。そして此の童心の把持さへ確乎たるものであるならば、たとへ聞見道理之言がすべて假言であらうとも毫も

聞見讀書の排斥せらるゝ必要を見ないであらう。讀書聞見の否定的な面をのみ説き自らも其を輕んじてゐた心學者、特に泰州派の諸氏とは反對に卓吾はむしろそれを熱愛したのである。朝夕讀書不敢釋卷筆不敢停揮容氏評傳 十二頁といふのがその日常であり、多方面な内容をもつ等身の著書自體が何よりの證明であらう。袁中道は卓吾に於て

學ぶ能はざるもの五をあげ、公自少至老。惟知讀書。而吾輩汨沒塵緣。不親韋編。をその四に數へてゐる。黄宗義編

明文授讀五四、李溫陵傳。但作者を中郎とするは非なり

その學を讀書を廢して終日本體を論ずる玄學と同一視することは出来ない。注目すべきは、彼がこの讀書聞見によつて童心を障れることを徹底的に肯んじなかつたことである。童心とはイドラに拘れざる判斷的自己の謂であつて、此の童心の權威に據つて彼は古今の人物政治を縱横に論評した。藏書六十八

卷においてその面目躍若たるものを見るであらう。なほ、續藏書。二十七卷あり 彼が爲政者、名教の彈壓を逃れて東奔西走し遂に悲惨な最後を遂げざるをえなかつた最大の理由は從來の心學者と異つて彼がかく歴史に通じ當代士大夫の教養に

於て完全してをり乍ら然も其を全面的具體的に批判して憚らなかつた點に存する。勿論吾々はそれと相表裏する事實として片意地な迄に烈しい彼

の性格を看却するものではない。焚書三卓吾論略に於て自らも告白し、袁中道は好剛使氣。快意恩讎。意所不可。動筆之書と急乘緩戒。細行不修。任情適口。鸞刀狼藉。との二を彼に於て斷じて學びたくない三點の中に數へてゐる程である。(上引李溫陵傳)然しこの個性のはげしさもある程度迄心學の傳統に基けて理解さるべきこと、第三章にのべる。彼の辯護者馬經綸が夫評史與論學不同。藏書品論人物。不過一

斷耳。即有偏僻。何妨折衷。乃指以爲異爲邪。如此則尙論古人者。祇當尋行數墨。終身唯殘唾是嚙。不敢更置一喙耶。乃不摘其論學之語商量同異。而顧括其評史之詞判定邪正。何也。鈴木博年譜。下二七頁 と言ひ袁中道が藏書蓋公

於誦讀之暇。尤愛讀史。於古人作用之妙大。有所窺。以爲世道安危治亂之機。捷於呼吸。微於縷黍。其意大都

在於黜虛文。求實用。舍皮毛。見神骨。去浮理。揣人情。即矯枉之過。無不偏有輕重。而人以爲得罪於名教。

比之毀聖叛道。上引李溫陵傳と慨いてゐるのはよく此間の消息を語つてゐるものと思はれる。彼の傳記を考へてみても

迫害の主原因がその行實にあつたとは考へられぬのである。焚書卷一與焦漪園書によれば彼自らも藏書の世に容れられざるべきことを自覺してゐたらしい。

童心は人間の自家固有之物である。されば陽明に於ける良知の人間と同様最大の權威者は童心の人間である。

之が即ち「吾」であつて例へば：然此乃孔氏之言也。非我也。夫天生一人。自有一人之用。不待取給於孔子而後

足也。若必待取足於孔子。則千古以前。無孔子。終不得爲人乎。

焚書一、
答耿中丞

と言はれてゐる。かゝる言葉は既に陽

明にも見られたところであつたが、卓吾は更にそれを推し進めて歴史批判の根據とする。儒家の歴史觀は典型的には例へば明夷待訪錄のそれなどが典型的に示してゐるやうに始に一の至治の時代をおき以後を絶えざる墮落の連續とみるのであつて、陽明もその例外ではなかつたが、卓吾は天生一人。自有一人之用。と言ふ考へ方よりして歴史に於ても亦時代の特殊性を認めてゐる。彼の歴史評論の態度は次の一文に窺ふことが出来るであらう。

李氏曰。人之是非。初無定質。人之是非人也亦無定論。無定質。則此是彼非。並育而不相害。無定論。則此非彼是。亦並行而不相悖矣。然則今日之是非。謂予李卓吾一人之是非。可也。謂爲千萬世大賢大人之公是非。亦可也。謂予顛倒千萬世之是非。而復非是予之所非是焉。亦可也。則予之是非。信乎其可矣。前三代。吾無論矣。

後三代。漢唐宋是也。中間千百餘年而獨無是非者。豈其人無是非哉。咸以孔子之是非爲是非。故未嘗有是非耳。然則予之是非非人也又安能已。夫是非之爭也。如歲時然。晝夜更迭。不相一也。昨日是而今日非矣。今日非而後日亦是矣。雖使孔夫子復生於今。又不知作如何非是也。而可遽以定本行罰賞哉。；覽則一任諸君覽觀。但無以孔夫子之定本行罰賞也則善矣。

藏書卷首
紀傳總目論

そして彼の歴史觀は次の一文に明かに讀むことが出来る。

李先生曰。一治一亂若循環。自戰國以來。不知凡幾治幾亂矣。方其亂也。得保首領已爲幸矣。幸而治。則一飽而足。更不知其爲麤糲也。一睡爲安。更不知其爲廣廈也。此其極質極野無文之時也。非好野也。其勢不得不野。雖至於質野之極而不自知也。迨子若孫則異是矣。耳不聞金鼓之聲。足不履行陣之險。惟知安飽是適而已。則其勢不極文固不止也。所謂其作始也簡。其將畢也必巨。雖神聖在上。不能反之質與野也。然文極而天下之亂復起

矣。英雄並生。逐鹿不已。雖聖人亦順之爾。儒者乃以忠質文並言。不知何說。又謂以忠易質。以質救文。是尤不根之甚矣。夫人王斯世。惟是質文兩者。兩者之生。原於治亂。其實也亂之終而治之始也。乃其中心之不得不質者也。非矯也。其積漸而至於文也。治之極而亂之兆也。乃其中心之不能不文者。皆忠也。夫當秦之時。其文極矣。故天下遂大亂而興漢。漢初天子不能具鈞駟。雖欲不質可得耶。至於陳陳相因貫朽粟腐。則自然啓武帝大有爲之業矣。故漢祖之神聖。堯以後一人也。文帝之用柔。文王姜里以後一人也。西楚繼蚩尤而興霸。孝武繼黃帝以增廓。皆千古大聖。不可輕議。群雄未死。則禍亂不息。亂離未甚。則聖神不生。一質一治一亂。於斯焉見矣。藏書卷首
世紀總論

即ち儒家的倫理（？）史觀、墮落史觀に對して彼が如何に客觀的に歴史を解せんとしたかを窺ふことが出来るであらう。歴史とは聖人と雖も順はざるを得ないのであり、各時代は聖神といへども如何ともしがたい必然をもつて交替してゆく。具體的には例へば戰國論
などを見よ、焚書三、此の考へはそれ／＼の時代が等價的に獨自の存在理由をもつことを文學史的にといった童心説の、苟童心常存。則道理不行。聞見不立。無時不文。無人不文。無一樣創制體格文字而非文者。詩何必古選。文何必先秦。降而爲六朝。變而爲近體。又變而爲傳奇。變而爲院本。爲雜劇。爲西廂曲。爲水滸傳。爲今之學子業。大賢言。聖人之道皆古今至文。不可得而時勢先後論也。故吾因是而有感于童心者之自文也。更說甚麼六經。更說甚麼語孟乎。といふ大膽な見解と全く相通するものであり。藏書二四、德業儒臣論に彼は此
の立場から宋儒の道統論を批判して道之在人猶水之在地也人無不載道也彼謂軻之死不得其傳者眞大謬といひ何宋室愈以不競奄奄如垂絕之人而反不如彼之失傳者哉と罵倒してゐる。内面的な人間探求より出發せる心學であり乍らそれが遂にかゝる特異なる客觀主義に到達したことは吾人の輕々に見逃すべからざるところであらう。

儒家的偏見を排して歴史を全く童心より見直さんとした彼が発見せざるを得なかつたのは儒者儒臣の虚偽無能

であつた。その活氣にみちた儒臣論——政治論は藏書卷首紀傳總目後論。卷廿四德業儒臣後論に整頓せられた形に於て見うるのであるが次にその一斑を引いて大體を窺ふことゝしたい。

李卓吾曰。聖主不世出。賢主不恒有。若皆如漢祖孝文孝武之神聖。孝昭孝宣之賢明。則又何患乎其無臣也。唯聖主難逢。而賢主亦難遇。然後大臣之道斯爲美矣。故傳大臣。大臣之道非一。有因時而若無能者。有忍辱而若自汚者。有結主而若媚。有容人而若愚。有忠誠而若可欺以罔者。隨其資之所及。極其力之所造。皆可以輔危亂而致太平。如諸葛孔明之輔劉禪。可以觀矣。非謂必兼全五者而後足當大臣之名也。大臣又不可得。於是又思其次。其次則名臣是已。故傳名臣。夫大臣之難選。亦猶聖主之難遭也。倘得名臣以輔之。亦可以輔幼弱而致富彊。然名臣未必知學而實自有學。自儒者出而求志達道之學興矣。故傳儒臣。儒臣雖名爲學。而實不知學。往往學步失。故踐迹而不能造其域。卒爲名臣所嗤笑。然其實不可以治天下國家。亦無怪其嗤笑也。自儒者以文學名爲儒。故用武者遂以不文名爲武。而文武從此分矣。故傳武臣。夫聖王之王也。居爲後先疏附。出爲奔走禦侮。曷有二也。唯夫子自以嘗學俎豆不聞軍旅。辭衛靈。遂爲邯鄲之婦所證據。千萬世之儒皆爲婦人矣。可不悲乎。使曾子有子若在。必知夫子此語卽速貧速朽之語。非定論也。武臣之興起危亂。危亂之來由於嬖寵。故傳親臣。傳近臣。傳外臣。外臣者隱處之臣也。天下亂則賢人隱。故以外臣終焉。嗚呼受人家國之託者。慎無刻舟求劍。託名爲儒。求治而反以亂。而使世之眞才實學大賢上聖。皆終身空室蓬戶已也。則儒者之不可以治天下國家信

矣。
藏書卷首紀傳
總目後論

彼は大臣、名臣、儒臣などを種々に細分類して例へば大臣には一、因時大臣、二、忍辱大臣、三、結主大臣、四、容人大臣、五、忠誠大臣を、儒臣には一、德行門、二、文學門を分ち、更に德行門に德業儒臣と行業儒臣を

分つのであるが、それが心學の傳統たる合理主義的分析の發揮であること論を俟たぬ。

第一章にのべた陽明の聖人分量成色論や拔本塞源論は

こゝに
右を總論としてその藏書、焚書などの中に於て彼の儒臣儒者に加へた非難罵倒は枚舉に遑がない。學問

を以て經世することが彼等の標榜であるにも不拘、傳統的觀念に拘泥して「現實」を知らぬから、即ち役に立たぬからである。彼區區欲以周公之禮樂。治當時之天下。以井田封建肉刑。爲後世之必當復。一步一趨。舍孔子無足法者。

藏書二十四、德業儒臣王通の條だからである。逆に例へば張居正に對しては世のいはゆる清議は露々として彼を非難し、

又卓吾の崇拜して止まなかつた何心隱を殺したのは張居正であるとの説が専らであつたにも不拘その實績あり右

阿左顧を事とせぬ大丈夫たりし點を公平に認めて吁吁江陵何人也。膽如天大。而肯有姑息如此哉。……江陵宰相之傑也。故有身後之辱。不論其敗而論其成。不追其跡而原其心。不責其過而賞其功。則二老者

心隱江陵皆吾師也。書焚

一、答と迄言つてゐる。江陵奪情など、野次馬的清議に寧日なかつた當時の所謂「君子」「正人」に比してその眼光の數段高かつたこと知るべきであらう。最も極端な論をあげるならば不忠無節操の標本としてひたすらに唾棄せられる馮道に關して

卓吾曰。馮道自謂長樂老子。蓋眞長樂老子者也。孟子曰。社稷爲重。君爲輕。信斯言也馮道知之矣。夫社者所以安民也。稷者所以養民也。民得安養而後君臣之責始塞。君不能安養斯民。而後臣獨爲之安養斯民。而後馮道之責始盡。今觀五季相禪。潛移嘿奪。縱有兵革。不聞爭城五十年間。雖經歷四世。事一十二君并耶律契丹等。而百姓卒免鋒鏑之苦者。道努安養之力也。

藏書六十八、吏隱馮道の條

といつて彼を辯護してゐる。德業と功業を區別し、時勢の現實を量らずして正其誼不謀其利。明其道不計其功。と徒に觀念的儒術主義を振回すことを罵倒する彼の論旨はこゝにもものびてゐるのである。その他彼の歴史評論に

は以卓文君爲善擇佳耦。以秦始皇爲千古一帝。日知錄一八李贊條引張問達疏 など、殆ど名教階級より見れば眼を掩ひたくなるであらうやうな奔放獨特の論が見られるし、いはんや

夫六經語孟。非其史官過爲褒崇之詞。則其臣子極爲贊美之語。又不然則其迂闊門徒。懵懵弟子。記憶師說。有頭無尾。得後遺前。隨其所見筆之於書。後學不察。便爲出自聖人之口也。決定目之爲經矣。孰知其大半非聖人之語乎。縱出自聖人。要亦有爲而發。不過因病發藥。隨時處方。以救此一等懵懵弟子迂闊門徒云耳。藥醫假病方。難定執。是豈可遽以爲萬世之至論乎。然則六經語孟。乃道學之口實。假人之淵藪也。斷斷乎其不可以語于童心之言明矣。嗚呼吾又安得真正大聖人童心未曾失者。而與之二言言哉。童心說

と放言してゐる如き、陽明の六經庫藏說、心齋の道既明經何必用全集・二・語錄の說をはるかに超えてその挑戰的破

壞的なる到底士大夫の默過しあはざるものといはねばならぬ。卓吾が、聞有欲殺我者：弟則以爲生在中國。而不得中國半個知我之人。反不如出塞行。行死爲胡地之白骨也。焚書二、與焦弱侯とまでつきつめた思ひ抱きつゝ、江湖に轉々せざるを得なかつたのはまことに當然のことであつた。

その他卓吾については論及すべき點は極めて多いのであるが、今は姑く控へてたゞ次のことを重ねて注目しておきたいと思ふ。それは實に彼がその本來の面目に於て純乎たる心學者であつたといふ點である。即ち純粹に內的な人間性の探求を關心して恁是天崩地陷他也不管。終日本體を論ずるを事とするのみ。東林學案・三・顧涇凡傳と非難される心學者であつたことである。上來卓吾に關して特に長く叙述したのも一に此故に他ならぬ。そして卓吾の批判の根據とするところは即ち童心的「吾」に他ならず、かゝる「吾」が實は陽明の良知的人間、即ち「聖人」より

泰州派の「大丈夫」へと具體性能動性を加へて發展して來た心學的自然人の歸着すべき當然の結論であつた事論

を俟たぬ。陽明説は政治文化以前より出發して、茲に於て遂に政治文化の極めて客觀的な認識に到達した。倫理は政治より、功業は倫理より、更には文學がそれらのものよりそれ／＼に一應區別せられる。士大夫的なのとして、漠然とながら然も明確な内面的に統一を保ちつゞけてゐた一つの「世界」はば／＼に分解され論理以前に確信せられてゐたものは一々その僭越を指彈せられた。我々は殆んど西歐のいはゆる「近代精神」「近代原理」をこゝにみるべきであるかも知れぬ。或は「内」は遂に「外」を發見したといつてもよいであらう。「個人」は批判者としても早絶對に「社會」と相容れることは出來ないのである。

以上極めて簡略に陽明學の展開としての泰州—卓吾の思想と行動とを述べたのであるが從來の思想史（經學史）が何ら獨創の省るに足るものなしとしてたゞ僅に陽明の爲に數言を費すのみで極めて冷淡に看過して來るのを常としてゐた明學殊に陽明後輩のそれは、實は秦漢以來未曾有といつてよい諸現象を生み出した注目すべきものであつた。支那精神がその可能の極限まで自己を展開してみても、その成果に自ら愕然としたのであつた。

勿論此派の人士が『陽明』學の絶對に正しき解釋者發展者であつたと回護する意志は毛頭持たぬ。卓吾の見解が彼の罵倒して止まなかつた儒家のそれに比して絶對にすぐれたものであつたかどうか、歴史は彼の言ぶやうに絶對の宿命であつて、以忠易質以質救文せんと志すことは不根之甚しきものであるかどうか。彼の力持した客觀主義自由精神が果して民國の學者の隨喜するが如く不易の「解放的」大眞理であるかどうか、翻つて又卓吾はそも／＼『儒』なるもの自體を絶對に否定したのであつたかどうか。之らの問題は、心學運動の意識的社會的背景を吟味しつゝ、次章に於て批判したいと思ふのであるが、ともかく明學を明學自體に於て、支那思想を支那思想そ

のものとして考ふべきこと、思想展開をたゞその理論的な面に於てのみでなく、そのパトスの根底より理解すべきことの重要性を茲にくりかへして強調しておきたい。泰州と並んで諸子倡狂無忌憚の基を開いたものとして攻撃せられる王龍溪の語録を讀んだのが轉機となつて建設せられたのは近江聖人の學ではなかつたか。吉田松陰は卓吾に私淑するところ頗る深かつたといふ。日本陽明學は明治維新を生んだ有力な精神的動因に數へられるのであるが、本國の陽明學は如何なる偉業を生んだか。一方に終日匡坐。同於泥塑。の玄學者を、他方に倡狂無頼。小人之無忌憚者。とを、或はせいぜい孤高なる人格者を生むに終つたのはひたすらに陽明を誤つた後輩の罪、明代といふ時代の罪でのみあつたらうか。次章に述べる如く明代嘉靖以後の社會は頗る我が江戸中——末期のそれに類似した面をもつてゐると思はれるのであるが何故それにつゞくものが一は維新であり、一は破滅でなければならなかつたか。徒に君子正人の餘唾を拾つて泰州——卓吾への誹謗をくりかへすところからは、それを盲目的に崇拜して自由開放の先達に祭りあげる態度とともに、いかなる教訓も反省も生れないであらう。李卓吾は秦始皇を千古一帝とたゞへたと攻撃される。然し顧亭林も亦始皇を三王になぞらへてゐるではないか。日知錄十三秦紀 會稽山刻石王安石への評價の著しく冷靜公平となつた今日卓吾一派への認識の未だそれに及ばざることを深く遺憾とするものである。

松陰と卓吾の關係については廣瀬豐氏の名著『吉田松陰の研究』(十八年十月新版)に卓吾の傳記とともに詳細な研究が見えてゐるし、舊版松陰全集にはその手鈔し細に批評感想を加へた焚書抄該書の約四分一を寫す藏書抄但し續藏書分一を寫すがある。又遠く宋學に胎生し陽明を経て遂に章學誠に結實する一脈の歴史觀の形成過程に於て卓吾の占める位置は從來全然看却されてゐるが實は深く検討せられねばならぬであらう。